

Mauro Ronzani

Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca

[A stampa in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano* (Atti dei convegni di studio, Codigoro (Ferrara), Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997; Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, 29-30 maggio 1998), a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 21-53 - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

1. Le rassegne di G. Miccoli e W. Goetz. 2. Gli atti di fondazione dei monasteri 'famigliari' e le clausole antisimoniache. 3. Monasteri e potere pubblico: Pisa 1027, Rofeno 1031. 4. Diplomi imperiali e privilegi papali. 5. I monasteri di fondazione vescovile: S. Miniato di Firenze. 6. Le «Vite» di Giovanni Gualberto come fonte per la storia del monachesimo toscano.

Premessa. Il tema del monachesimo toscano nel secolo XI ha conosciuto una larga e proficua fortuna storiografica fra gli anni sessanta e settanta del Novecento. Quell'intensa stagione di studi e riflessioni fu aperta dalla ben nota sintesi di Giovanni Miccoli (presentata ad un convegno pistoiese del 1964 e pubblicata nel 1966)¹; e fu suggellata, nel 1973, dal saggio d'analoga impostazione di Werner Goetz, comparso nell'importante volume su «Lotta per le investiture e struttura costituzionale dell'Impero», promosso dal «Gruppo di lavoro di Costanza sulla storia medievale»². Nel breve giro di anni compreso fra le date di pubblicazione di queste due rassegne generali uscirono importanti lavori di W. Kurze, G. Tabacco, O. Capitani e P. Cammarosano³, i quali apportarono rilevanti integrazioni e non trascurabili correzioni al quadro delineato dal Miccoli. Visto il ritmo serrato delle pubblicazioni, non tutti i loro contributi poterono tuttavia essere tenuti presenti dal Goetz; e poiché dopo il saggio dell'insigne studioso di Erlangen non è apparsa - che noi si sappia - alcuna ulteriore riflessione di carattere generale, il ricco dibattito storiografico sviluppatosi in quegli anni ormai lontani si presenta ancor sempre 'aperto'. Sarà però bene dire subito, che questo nostro intervento non ambisce in alcun modo a rappresentarne una tardiva (e improponibile) 'chiusura'. L'intenzione che ci ha indotto ad accettare - forse incautamente - il lusinghiero invito a contribuire a questo Convegno, formulatoci da mons. Samaritani, è semplicemente quella di riprendere alcune delle riflessioni e osservazioni compiute allora dagli studiosi che abbiamo menzionato, alla luce sia dei non pochi lavori di carattere 'settoriale' usciti nel frattempo, sia della nostra (pur limitata) esperienza diretta di ricerca. Da una parte, ci è capitato di occuparci di monasteri studiando la *civitas* pisana del secolo XI; e dall'altra, nel riconsiderare (in ricerche tuttora in corso) il tema complicato ma relevantissimo dello scisma papale apertosi nel 1061, e del suo impatto sulle strutture ecclesiastiche e politiche della 'Marca di Tuscia', ci siamo trovati di fronte all'episodio 'centrale' della durissima contestazione organizzata dai monaci vallombrosani contro il vescovo fiorentino Pietro Mezzabarba, e perciò al problema dell'attendibilità delle «Vite» di Giovanni Gualberto, la cui presentazione dei fatti è palesamente in contrasto con quanto è contenuto in una famosa lettera di Pier Damiani, e risulta dall'atteggiamento stesso tenuto dal papa Alessandro II fino alla 'prova del fuoco' di Settimo (se non addirittura fino all'estate di quell'anno 1068).

1. Proprio il risveglio dell'interesse per il 'nuovo' monachesimo vallombrosano, quale è presentato nelle tre agiografie redatte da Andrea di Strumi, da Attone di Pistoia e da un anonimo monaco di S.

¹ G. MICCOLI, *Aspetti del monachesimo toscano nel secolo XI*, ora in ID., *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*. Nuova edizione a cura di A. Tilatti, Roma, Herder, 1999 (Italia Sacra, 60), pp. 59-92 (la prima ed. di questo volume uscì nel 1966; il saggio apparve anche in *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*. Atti del I convegno Internazionale di Studi medievali di Storia e d'Arte, Pistoia, 27 settembre - 3 ottobre 1964, Pistoia 1966, pp. 53-80).

² W. GOEZ, *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, a cura di J. Fleckenstein, Sigmaringen, Thorbecke, 1973 (Vorträge und Forschungen, XVII), pp. 205-239.

³ Li citeremo via via.

Salvatore a Settimo fra l'ultimo decennio del secolo XI e il secondo/terzo del XII⁴, è per buona parte all'origine della fervida stagione di studi di cui dicevamo. Come è ben noto, prima di presentare la sua riflessione d'insieme sul monachesimo toscano del secolo XI, Miccoli aveva dedicato un volume a Pietro Igneo, il monaco vallombrosano che, camminando indenne su un tappeto di braci roventi, offrì la prova 'decisiva' della colpevolezza del vescovo Pietro (e qualche anno dopo fu creato cardinale-vescovo da Alessandro II)⁵; mentre «storia e tradizione» del fenomeno monastico scaturito dall'esperienza di Giovanni Gualberto erano state oggetto di un lungo e analitico saggio di Sofia Boesch⁶. Così, nel lavoro miccoliano del 1966 il monachesimo vallombrosano era considerato in una duplice prospettiva. Da un lato, esso offriva il punto d'arrivo del discorso, in virtù della peculiare struttura a «congregazione» da esso assunta nei decenni successivi alla morte del Fondatore, quando la 'rete' dei cenobi per i quali il superiore di S. Maria di Vallombrosa era 'l'abate degli abati' compose in Toscana, insieme con quella in parte simile dei monasteri affiliati all'Eremo di Camaldoli, un quadro di coordinazione del tutto impensabile all'inizio del secolo XI. E dall'altro, attraverso le informazioni desumibili dalle Vite di Giovanni Gualberto, costituiva un punto di riferimento costante, al quale rapportare le altre iniziative di promozione o di rivitalizzazione della vita monastica che andarono manifestandosi nella regione a partire dalla fine del secolo X.

Riepiloghiamo rapidamente il discorso di Miccoli. Dopo il già accennato confronto introduttivo fra la situazione intorno al Mille e quella di cent'anni dopo, lo studioso dà conto dell'attività di fondazione di monasteri esplicita dalla grande, energica figura del marchese Ugo (970-1001) e da sua madre Willa (vedova di Uberto, il marchese fuggito nel 961 all'arrivo in Toscana di Ottone I), soffermandosi in particolare sul documento del 25 luglio 998, che si presenta come l'atto di fondazione e dotazione del monastero di S. Michele di Marturi (l'attuale Poggibonsi). Vi si legge che alla morte del marchese i monaci saranno liberi d'eleggere il nuovo abate (scegliendolo all'interno della propria comunità o chiamandolo da un altro monastero) senza alcuna ingerenza esterna; l'installazione (*ordinatio*) di costui dovrà però avvenire «canonice et regulariter», sì che il superiore che sia stato «innalzato con l'intervento del denaro o l'eresia simoniaca» dovrà essere immediatamente cacciato, e sostituito da uno «che sia degno». Infine, Ugo supplica il titolare attuale della sede vescovile romana (e chi gli succederà in futuro) a concedere la protezione apostolica sul monastero testé «ordinato»⁷. Espressione di una forte sensibilità per la libertà e tranquillità della vita monastica, che poteva derivare a Ugo dai contatti diretti (sicuramente attestati dalle fonti) con grandi personalità come Gerberto di Aurillac, Maiolo di Cluny e Romualdo di Ravenna, quest'atto di fondazione costituisce però un caso isolato; e se è vero che, vivo ancora il marchese - ma soprattutto dopo la sua morte -, vari altri monasteri furono fondati in Toscana da esponenti di stirpi comitali o signorili, tali iniziative non possono essere considerate «indice di una consapevole attività di riforma e di rinnovamento religioso», sia perché le stesse motivazioni di natura spirituale contenute nei relativi documenti (quando siano disponibili) non vanno al di là della concezione tradizionale, che affidava ad una ristretta cerchia di «uomini angelicati», sottoposti alla disciplina monastica, il compito di pregare per la salvezza dei propri benefattori; sia perché i poteri d'intervento dei fondatori sulla vita dei cenobi, stabiliti in varie forme dagli atti di fondazione, allo scopo dichiarato di garantire la «regolarità» dell'esperienza monastica,

⁴ Al riguardo si veda A. DEGL'INNOCENTI, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi medievali», s. III, 25 (1984), pp. 31-91; altra bibliografia nel nuovo intervento di EAD., *L'agiografia su Giovanni Gualberto fino al secolo XV (da Andrea di Strumi a Sante da Perugia)*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Vallombrosa, 3-4 settembre 1993, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa 1995 (Archivio Vallombrosano), pp. 133-157.

⁵ G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1960 (Studi Storici, 40-41).

⁶ S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Buletto dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 76 (1964), pp. 99-202.

⁷ MICCOLI, *Aspetti*, cit., pp. 63-64. Come diremo più oltre anche nel testo, il documento del 25 luglio 998 è stato poi edito e discusso da W. KURZE, *Gli albori dell'abbazia di Marturi* (1969), ora in ID., *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, Ente Provinciale per il Turismo, 1989, pp. 165-201: 188-199.

consentivano tutta una serie d'abusi e di sopraffazioni: che si trattasse di una pratica corrente, almeno al livello delle maggiori stirpi comitali della regione, è testimoniato eloquentemente da una famosa lettera di Pier Damiani, contenente la visione dei terribili supplizi riservati nell'Aldilà a Ildebrando (degli Aldobrandeschi), Lotario (dei Cadolingi) e Guido (dei Guidi)⁸.

In paragone con il buon numero di fondazioni su iniziativa laicale, «sporadica e rara»⁹ appare fino a secolo XI inoltrato l'attività dei vescovi. Gli esempi addotti al riguardo da Miccoli riguardano le sedi d'Arezzo e di Firenze. Nella prima, spicca l'operato di Teodaldo (1023-1036), nipote *ex avo* di Adalberto/Atto di Canossa e fratello di Bonifacio (al quale nel 1027 Corrado II affidò il governo della Marca di Tuscia): un presule assai attento ad assicurare il buon funzionamento dei monasteri diocesani delle SS. Fiora e Lucilla e di S. Maria di Prataglia mercé generose donazioni, e pronto a garantire pieno appoggio e riconoscimento all'esperienza di vita eremitica avviata sull'Appennino casentino da Romualdo. Ciò è testimoniato dal bel documento dell'agosto 1027, con il quale Teodaldo, «per amore» di quel «*suo* padre spirituale di pia memoria», concedette all'eremita Pietro, «per l'uso dei confratelli che sotto la di lui direzione conducevano allora la vita eremitica, e dei loro successori, la chiesa appartenente al vescovato di san Donato, e posta (...) alle pendici dei monti che dividono la Tuscia dalla Romagna, che *egli* stesso, su richiesta del suddetto Romualdo, aveva consacrato in onore del Salvatore»¹⁰. Secondo Miccoli, questo esempio non è però generalizzabile, sia perché Camaldoli nacque dall'incontro fra due personalità del tutto eccezionali come Romualdo e Teodaldo, sia perché questo tipo d'esperienza monastico-eremitica rimase a lungo circoscritta all'eremo casentino, e solo verso la fine del secolo il monachesimo camaldolese cominciò ad espandersi nella regione, sì che «nel culmine della lotta per la riforma Camaldoli sembra restare assente», quasi a mantenere fede all'originaria prescrizione di Teodaldo «che in nessuna circostanza i frati eremiti volgessero la propria attività ad un tipo di vita che non fosse quella eremitica, solitaria e contemplativa»¹¹. Quanto a Firenze, è vero che vescovi come Ildebrando (1008-1024) e - mezzo secolo dopo - Pietro Mezzabarba presero l'iniziativa di fondare nuovi monasteri accanto nel cuore stesso della diocesi, ossia S. Miniato, su un'altura a sud-est della città (nel 1018) e S. Pier Maggiore (poco fuori le mura urbane orientali) nel 1067; ma le gravi deficienze canoniche e morali di questi presuli, quali risultano nel primo caso dalla «Vita anonima» di Giovanni Gualberto e da altre fonti, e nel secondo dall'esito stesso dell'asprissima contestazione lanciata dai Vallombrosani, inducono il Miccoli a concludere che, «anche quando sorgono a opera di vescovi, non sempre le fondazioni monastiche rappresentano il segno d'una volontà di riforma»¹². Ciò è confermato del resto dalla stessa personale esperienza di Giovanni Gualberto, il quale, fattosi monaco a S. Miniato, se ne allontanò quando - come racconta Andrea di Strumi - «l'astuto e ingegnoso monaco di nome Uberto, avvinto e sedotto dalla gloria della cupidigia, ne ricevette per denaro il governo dal vescovo della città di Firenze (Attone), al quale il monastero era sottoposto»¹³. Un quadro ben diverso propongono invece le fonti agiografiche vallombrosane per un altro monastero posto non lontano da Firenze, nella pianura a ovest della città, ossia S. Salvatore a Settimo, fondato alla fine del secolo X dal conte 'cadolingio' Lotario. Già nel secondo decennio del nuovo secolo, stando alla «Vita anonima», l'abate Guarino si ribellò al vescovo Ildebrando, ammogliato e corrotto: primo esempio - nota Miccoli - d'azione monastica «verso l'esterno», tesa a polemizzare contro il costume abituale del clero. L'attivismo dei membri di questo cenobio ottenne l'appoggio della famiglia fondatrice (desiderosa di tenere il monastero al riparo da ogni tentazione egemonica dei vescovi fiorentini), tanto che, ad un certo momento, il conte Guglielmo 'Bulgaro' ne offrì il governo a Giovanni Gualberto. Nel caso di S. Salvatore a

⁸ MICCOLI, *Aspetti*, cit., pp. 65-75.

⁹ *Ivi*, p. 75 e ss.

¹⁰ Il documento si legge ora in G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, 1994 (Italia benedettina, XIII), pp. 126-128.

¹¹ «Nullo umquam in tempore sese suosque actus ad aliam preter heremiticam et solitariam atque contemplativam vitam transferant, nec umquam liceat eis ipsum sanctum locum ad cenobitarum monasterium retorquere»: *ivi*, p. 127.

¹² MICCOLI, *Aspetti*, cit., p. 75.

¹³ *Vitae sancti Iohannis Gualberti*, a cura di F. Baethgen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsia 1926-1934 (rist. an. Stuttgart 1976), pp. 1076-1110: p. 1081, rr. 23-26.

Settimo, verifichiamo così l'incontro e l'intreccio di tre aspetti decisivi per l'affermazione di un monastero toscano del secolo XI: l'attenzione assidua di una famiglia ricca d'ambizioni politiche; la presenza precoce, con Guarino, di un abate dalle rigorose concezioni etiche; e la possibilità altrettanto precoce di far scattare l'intervento della Sede Apostolica. Come si legge nella «Vita anonima», lo scontro fra Guarino e il presule ammogliato della Chiesa fiorentina indusse infatti l'abate «a rifugiarsi sotto il presidio del Romano Pontefice; dopo averne ricevuto la protezione, ottenne che la Chiesa di Settimo non soggiacesse da allora in poi né alla Chiesa Fiorentina né ad alcun'altra, ma solo a quella Romana». Di più ancora, egli avrebbe meritato da quel papa (Benedetto VIII) un privilegio speciale, ossia che «nelle messe solenni l'abate di Settimo potesse usare il pastorale, i sandali, la mitra e i guanti», proprio come un vescovo»¹⁴.

Ancora eccezionale al tempo di Benedetto VIII, l'intervento papale in favore dei monasteri toscani si sarebbe manifestato con più intensità e regolarità a partire dal pontificato di Leone IX (il quale fu presente in Tuscia, come del resto tutti i suoi immediati successori); ed è degno di nota che un uomo come Umberto, cardinale-vescovo di Silva Candida, sia qualche volta testimoniato in rapporto con cenobi toscani: secondo Attone di Pistoia, nel dicembre 1058 egli avrebbe consacrato personalmente la chiesa abbaziale di Vallombrosa¹⁵. L'incontro con Umberto suggellò la già ricca esperienza spirituale accumulata da Giovanni Gualberto a partire dai colloqui avuti oltre vent'anni prima con l'eremita urbano Teuzone, cui erano seguiti i pur brevi contatti con l'ambiente di Camaldoli, e quelli con l'abate Guarino.

A Giovanni e ai monaci da lui ispirati e guidati sono dedicate le ultime pagine del saggio di Miccoli, cui piace mettere in rilievo il carattere libero e finanche «anticonformista» del nuovo monachesimo vallombrosano, impegnato a Firenze in una battaglia contro «l'eresia simoniaca», condotta dai due monasteri suburbani di Settimo e di S. Salvi (che stringevano come in una morsa la città). Dopo la vittoria del 1068, e la morte di Giovanni Gualberto (sopraggiunta quattro anni dopo), il vincolo di carità che univa a S. Maria di Vallombrosa gli altri monasteri guidati dai suoi uomini di fiducia si precisò nella forma tipica della congregazione, il cui superiore doveva essere eletto dagli abati dei cenobi affiliati.

I momenti essenziali della vita di Giovanni Gualberto, ripresi dall'una o dall'altra delle tre agiografie più antiche, costituiscono altresì il punto d'arrivo della rassegna di W. Goez su «Papato riformatore, nobiltà e rinnovamento monastico nella Toscana». Prima di esaminarne brevemente il contenuto, va però osservato che, tre anni dopo la pubblicazione della sintesi di Miccoli, un lavoro di Wilhelm Kurze sulla (pretesa) «fondazione del monastero di S. Michele di Marturi» aveva dimostrato con buoni argomenti che l'atto sopra ricordato del 25 luglio 998 è una falsificazione, approntata (probabilmente nell'ultimo quarto del secolo XI) a partire dalla *cartula offersionis* dettata in favore dello stesso cenobio dal marchese Ugo il 10 agosto 998, e sicuramente autentica¹⁶. Con ciò, è venuta meno la possibilità d'indicare Ugo come il vero e proprio «fondatore» del monastero valdelsano (al quale il marchese si limitò ad assegnare una grande quantità di beni, con la riserva che la donazione, valevole a partire dalla sua morte, sarebbe stata da considerare nulla qualora gli fosse nato nel frattempo un erede maschio legittimo); nonché di attribuirgli la paternità tanto della clausola antisimoniaca riguardo all'*ordinatio* dell'abate, quanto della concessione ai monaci della facoltà d'eleggerlo liberamente, traendolo dal proprio seno o facendolo venire da fuori. Il tenore della frase che impone di cacciare immediatamente l'abate «promosso con l'intervento del denaro o con l'eresia simoniaca», e stabilisce che ogni eventuale contravventore soggiaccia «alla condanna spirituale e alla penalità indicati nel prosieguo del documento»¹⁷ è peraltro, come ha notato Kurze, pressoché coincidente con una disposizione contenuta in un atto di fondazione monastica assai vicino nel tempo e nello spazio, ossia lo *scriptum dotis et promissionis* con il quale, il 4 febbraio 1001, Ava vedova d'Ildebrando del fu Isalfredo istituì nel

¹⁴ *Ivi*, p. 1105, rr. 40-43. Su questo passo dell'Anonimo torneremo ancora: cfr. *infra*, n. 65 e 96 e testo corrispondente.

¹⁵ Cfr. MICCOLI, *Aspetti*, cit., p. 85.

¹⁶ KURZE, *Gli albori*, cit. La *cartula* del 10 agosto 998 fu edita da G. SCHWARTZ, *Die Fälschungen des Abtes Guido Grandi*, «Neues Archiv», 40 (1915), pp. 233-241.

¹⁷ KURZE, *Gli albori*, cit., p. 197.

luogo detto 'Isola' il cenobio intitolato al Salvatore, a santa Maria e ai santi Giovanni Evangelista e Benedetto¹⁸.

L'acquisizione raggiunta dal Kurze, ossia il fatto che l'espressione consapevole della volontà di rifuggire da ogni pratica simoniaca nell'insediamento dell'abate compaia per la prima volta in terra toscana in un atto di fondazione dettato da un'esponente di una famiglia aristocratica, è molto importante nell'economia del lavoro di Goez, giacché egli dedica un'attenzione preminente proprio al fenomeno vistoso dei monasteri fondati nel corso del secolo XI dai laici. Riservandoci di discutere più avanti la convinzione dello studioso, che i diplomi imperiali e i privilegi papali di protezione rilasciati in favore di tali cenobi fossero richiesti per evitare o frenare le intromissioni dei due poteri maggiormente temuti dai loro fondatori (ossia il marchese da una parte, e i vescovi diocesani dall'altra), dobbiamo dire che Goez è molto chiaro ed esplicito nell'attribuire all'«alta nobiltà della Tuscia» (*toskanische Hochadel*) il merito precipuo di aver avviato il processo di riforma delle istituzioni ecclesiastiche con notevole anticipo rispetto alle prime iniziative generali intraprese da Enrico II e Benedetto VIII, e portate da Enrico III nel 1046 al livello stesso del Papato (sì che solo dopo questa data si può parlare di un esplicito impegno antisimoniaco dei pontefici romani riguardo ai nostri monasteri, a cominciare da Leone IX). Disposizioni specificamente antisimoniache come quella inserita nella carta di Ava nel 1001, o comunque tese ad imporre ai monaci l'osservanza della vita «regolare» (come troviamo ad esempio nell'atto di 'rifondazione' del monastero di S. Salvatore di Fontebona, dettato nel 1003 dai due fratelli Ranieri e Berardo)¹⁹, compaiono infatti pressoché in tutti gli atti di fondazione di monasteri a noi pervenuti. E il fatto che tali clausole - e *in primis* quelle antisimoniache - siano formulate in maniera sempre diversa (ossia non rappresentino la meccanica riproposizione di un modello) «mostra» - per citare le parole stesse del nostro autore - «come la questione fosse presa sul serio dall'alta nobiltà: ché un monastero familiare poteva essere 'reddizio' dal punto di vista spirituale per i suoi fondatori, solo se si poteva essere sicuri che la sua efficacia *pro remedio animarum nostrarum* non fosse preventivamente vanificata dal marchio d'immoralità del suo superiore consacrato»²⁰.

Ma lo studioso tedesco va ancora oltre. Egli nota infatti che, come la «casualità della tradizione documentaria» assegna alla carta di fondazione del 1001 il primato cronologico per quanto riguarda la lotta contro la simonia, così l'avvio di una simile battaglia contro il nicolaismo - ossia il matrimonio del clero - è ascritto dalle fonti all'azione risoluta dell'abate di un monastero familiare. Il riferimento, come si sarà intuito, è al famoso episodio dello scontro fra Guarino, abate di S. Salvatore di Settimo («*Eigenkloster* dei Cadolingi») e la «moglie» del vescovo fiorentino Ildebrando, raccontato dall'anonimo autore della terza Vita di Giovanni Gualberto. Di lì a poco, ossia con il quarto decennio del secolo XI, «scoppiò nel mondo nobile e monastico della Toscana» una vera e propria «volontà di riforma», esemplarmente espressa dalla «figura centrale della riforma monastica»²¹ nella regione, ovvero Giovanni Gualberto, di cui Goez tratteggia le vicende personali e l'attività di fondatore e superiore di Vallombrosa, fino all'episodio culminante della contestazione contro Pietro Mezzabarba; non senza tralasciare di mettere in rilievo (come già fatto del resto da Miccoli) il caloroso appoggio precocemente accordato a Giovanni dall'«alta nobiltà», ricordato con enfasi in un ben noto passo della Vita di Andrea di Strumi²². Dopo la vittoria del 1068 (indice inequivocabile della forza raggiunta dal monachesimo vallombrosano, capace di conquistare il favore non solo della nobiltà rurale, bensì anche di «altri strati della

¹⁸ Questo documento, che più oltre analizzeremo minutamente, è edito ora in P. CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola. Un monastero toscano nell'età romanica*, Castelfiorentino, 1993 (Biblioteca della «Miscellanea storica della Valdelsa», 12), Parte Seconda, nr. 4, pp. 180-185.

¹⁹ Cfr. qui, *infra*, n. 34.

²⁰ GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., p. 225.

²¹ *Ivi*, pp. 228 (per la prima citazione) e 229 (per la seconda).

²² «Per idem tempus ceperunt ad tantum patrem concurrere de diversis partibus viri nobiles et fideles. Alii ei offerebant loca cum suplicatione nimia ad edificanda noviter cenobia; alii vetusta et dissoluta offerebant monasteria et instabant precibus nimiis et importunis, ut ea ipse in suo sumeret regimine et ad suam normam studeret corrigere»: *Vitae*, cit., p. 1086, rr. 21-24.

popolazione»), Vallombrosa e i monasteri ad essa affiliati furono assunti al servizio del «papato riformatore»; ma fra i vari pontefici susseguitisi dal 1046 in poi, quello che si dimostrò più legato al monachesimo fondato da Giovanni Gualberto, «sia nell'intimo, sia apertamente, in un momento critico», fu Gregorio VII, che percepì l'ideale vallombrosano come particolarmente consonante con la propria sensibilità²³.

2. Dal rapido esame dei due saggi che tuttora valgono come bussola per lo studio del monachesimo toscano del secolo XI, è emersa una notevole differenza d'accenti fra Miccoli e Goetz nella valutazione del fenomeno dei monasteri di fondazione familiare. Fenomeno imponente, non c'è dubbio, giacché nel gran numero di monasteri fondati in Toscana a partire dall'età del marchese Ugo²⁴, gli *Eigenklöster* famigliari furono senz'altro in maggioranza. Solo per una piccola parte di essi, come sappiamo, ci è pervenuto però l'atto di fondazione; a cominciare dall'ormai più volte evocato *scriptum dotis et promissionis* del 4 febbraio 1001, con il quale Ava costituì un monastero nella chiesa da lei stessa edificata nel luogo detto 'Isola', e gli donò molti beni in varie località del circondario, promettendo che né lei stessa, né i suoi figli (e i loro eredi) avrebbero mai tentato di riprenderne il possesso, o di molestare la comunità monastica con atti di violenza. Vale la pena di analizzarlo particolareggiatamente.

In quest'atto che - come giustamente nota il suo editore e studioso - «sembra (...) più circostanziato, meno generico rispetto ad altri contemporanei»²⁵, spicca la disposizione perentoria «che tutti gli abati siano insediati esclusivamente in modo canonico e regolare», con l'immediata precisazione che l'eventualità contraria è rappresentata da una «promozione» che avvenga «interventu pecunie aut per symoniacam heresem». Queste frasi non dovrebbero però essere estrapolate dal contesto in cui si trovano, giacché fanno parte di un più ampio discorso, che inizia subito dopo la parte del documento dedicata ad enunciare in modo particolareggiato le garanzie - date dall'autrice in forma di *promissio* - d'intangibilità dei beni donati e di esclusione d'interventi violenti nei confronti dei monaci. Esaurito questo capitolo d'impegni 'in negativo', il documento passa a definire i rapporti fra la famiglia della fondatrice ed il cenobio. Essi sono riassunti nella *potestas et dominatio*, cioè nel «potere» di «ordinare» - ossia insediare in modo definitivo²⁶ - l'abate precedentemente «eletto» dai monaci; con la precisazione preventiva, che da tale *dominatio* s'intendano esclusi tutti i membri della famiglia di sesso femminile, ossia le figlie e le nuore della fondatrice e dei suoi discendenti, sì che essa possa trasmettersi (ed essere concretamente esercitata) solo agli eredi maschi legittimi («in his qui de nobis masculini sexus legitimi nati fuerint usque in sempiternum»), salvo casi eccezionali e di comprovata gravità²⁷. Inserendosi a questo punto, la disposizione circa la «canonicità e regolarità» dell'«ordinazione» abbaziale è riservata alla cerchia ben definita dei compartecipi della relativa *potestas*, e mira manifestamente ad impedire che qualcuno di loro ne abusi, accettando di esercitarla in cambio di denaro o di ogni altro atto che possa configurarsi in termini di simonia: ciò che comporterebbe l'«installazione» di un abate indegno, il quale, però, dovrà essere immediatamente («sine mora») cacciato e sostituito con un altro «qui dignus est»²⁸. Quel che rende inammissibile che il

²³ GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., p. 239.

²⁴ KURZE, *Gli albori*, cit., p. 78, ne conta circa 35 dal 970 al 1030 sulla scorta di P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, III: *Etruria*, Berlin 1908 (rist. anast. 1961); M. L. CECCARELLI, *I conti Gherardeschi e le origini del monastero di S. Maria di Serena*, in *Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd. G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma, Jouvence, 1993, pp. 47-75: 57, n. 42, parla di circa 45 fra 970 e 1050 («metà dei quali dovette la propria origine a laici»), tenendo anche presenti le voci 'abbazia', 'abbadia', 'badia' di E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, voll. 6, Firenze 1833-1846.

²⁵ CAMMAROSANO, *Abbadia*, cit., p. 50.

²⁶ Cfr. le osservazioni dell'editore, *ivi*, pp. 50-51.

²⁷ «Remota tamen ab ipso sancto monasterio uxorum et filiarum nostrarum ac proheredum nostrarum atque omnium feminarum sublata dominatione», etc.: *ivi*, pp. 183-184 (rr. 25-27 del doc.).

²⁸ «In ordinatione autem abbatis illut ante omnia observare statuimus et censemus, ut nullus ibi abbas nisi canonice et regulariter ordinetur. Quod si forte interventu pecunie aut per symoniacam heresem promotus fuerit, mox sine mora deiciatur et alter qui dignus est ordinetur; et qui consentiens in hoc per conscientiam fuerit, quam infra constituemus pene subdatur»: *ivi*, p. 184 (rr. 28-29).

monastero sia guidato da un abate indegno risulta implicitamente, ma con grande chiarezza, dalle frasi seguenti, le quali enunciano l'impegno 'in positivo' a «sustentare et defendere vel adiuvare» il monastero e i suoi *fratres* (nonché a far seppellire presso di esso le salme della fondatrice, dei suoi figli e dei loro eredi di qualsiasi generazione), finalizzato a permettere alla comunità monastica presieduta dall'abate di «vivere sempre secondo la regola, e intercedere assiduamente per le anime dei fondatori, dei loro antenati e di tutti i Cristiani vivi e defunti»²⁹: una funzione essenziale, di cui il nostro documento (come del resto anche altri di quest'epoca) si compiace d'enumerare minutamente le varie forme 'specializzate' in cui deve essere attuata («gli uffici liturgici diurni e notturni, messe e preghiere, salmi e inni, luminarie e aspersioni d'incenso, buone elargizioni, esercizio dell'ospitalità, elemosine, letture di testi sacri, servizio divino, osservanza della regola di san Benedetto»)³⁰. Tutto questo sarebbe stato vano, se fra i pochi personaggi ai quali era riservata la *potestas* di «ordinare» l'abate - colui che avrebbe dovuto guidare tutte le azioni sacre! - qualcuno l'avesse esercitata in modo scorretto; ma se anche una siffatta e rovinosa eventualità si verificasse, essa non avrebbe potuto ripetersi, non solo perché l'abate che avesse «comprato» o mercanteggiato il proprio insediamento sarebbe stato immediatamente rimosso, ma pure - e soprattutto - perché chi avesse accettato consapevolmente di «ordinarlo» sarebbe stato privato della *potestas et dominatio* a favore dei compartecipi che non si fossero uniti a lui nell'infrangere l'obbligo fissato dalla fondatrice. Questa sanzione, annunciata alla fine del passo riguardante la cacciata dell'abate «promosso» simoniamente³¹, è esplicitata nella *minatio* («si quis vero... hanc nostre promissionis et dotis pagina non observaverit», etc), posta come d'uso al termine del documento, e rivolta all'autrice stessa, ai suoi figli e ai discendenti: che si trattasse specificamente dei maschi legittimi risulta chiaramente dal fatto che, oltre a soggiacere alla scomunica e all'«anatema», gli eventuali contravventori avrebbero perso «omnem potestatem et dominationem monasterii»³².

Nell'atto di fondazione del 1001, la clausola antisimoniaca era dunque strettamente correlata al potere d'insediamento dell'abate, riservato ai discendenti maschi legittimi di Ava e dei suoi figli, ed era funzionale al buon uso che se ne sarebbe dovuto fare. Per averne un'immediata riprova, basta leggere il documento per tanti versi simile dettato due anni dopo dai fratelli Ranieri e Berardo per «riconciliare» il decaduto cenobio femminile di S. Salvatore di Fontebona, «ordinandolo» a luogo deputato alla vita monastica maschile. Se, come già notato di sfuggita da Goetz³³, non si trova qui menzione esplicita della simonia, è perché - lo ha mostrato bene Cammarosano - non vi compare nemmeno «alcun cenno esplicito ad un diritto di investitura» dell'abate da parte dei fondatori, che si riservarono solo «un intervento in forma di *licentia* e di *consensus*» («ipsa electionem et ordinationem [dell'abate] sine licentiam et consensum nostrum et de heredibus et anc proeredibus nostris stabilis esse non debeat»)³⁴.

Laddove invece, nei decenni successivi, i fondatori vollero riservare a sé e ai propri eredi legittimi la facoltà di «ordinare» il titolare dell'ufficio abbaziale, essi non mancarono di proibire esplicitamente che ciò avvenisse dietro riscossione di un qualsivoglia corrispettivo materiale o morale. Fra i non molti atti di fondazione di questo tipo che ci sono pervenuti, giova citare innanzitutto quello dettato nel 1038 dai fratelli Sisemundo/Gusfrello e Guido, figli del fu Sigefredo, per istituire un monastero maschile presso l'«oratorio» intitolato a santa Maria, san

²⁹ «Similiter pro Dei timore promittimus ut ipsum monasterium et omnia eius bona tam presentia quam futura et ipsos fratres qui ibidem Deo servierint cum recta et bonam fidem debeamus sustentare et defendere vel adiuvare et ibi nostra corpora et heredum hac proheredum nostrorum sepelire et adiutorio in predicto sancto loco statum iustitie et sancte religionis stabilem omni tempore reddere hac retinere, quatinus ibi abbas cum monachis semper regulariter vivant et pro animabus nostris omniumque parentum nostrorum atque omnium Christianorum assidue intercedant» etc.: *Ivi*, p. 184 (rr. 29-32).

³⁰ *Ivi*, rr. 32-33.

³¹ Cfr. *supra*, n. 28.

³² CAMMAROSANO, *Abbadia*, cit., pp. 184-185 (rr. 34-36).

³³ GOETZ, *Reformpapsttum*, cit., p. 223, n. 111.

³⁴ Cfr. P. CAMMAROSANO, *La famiglia dei Berardenghi. Contributo alla storia della società senese nei secoli XI-XII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1974, pp. 83-84.

Michele Arcangelo e san Pietro, da essi edificato presso il loro castello di Buggiano, in Valdinievole: vi è usato un formulario leggermente diverso, che chiosa utilmente quello del documento di Ava. Così, la *potestas* dei fondatori e degli eredi vi appare finalizzata «ad defensandum et regendum, gubernandum et abbatem ibidem mittendum et ordinandum et confirmandum una cum consilio fratrum» (dove il verbo *mittere* esprime plasticamente la 'immissione in ufficio' dell'abate scelto con la partecipazione attiva dei monaci); e la proibizione della corruzione, che segue immediatamente («non tamen ulla munera recipiendum») è associata ad altre, che non riguardano più l'installazione dell'abate, ma la destinazione religiosa e l'integrità materiale del monastero («neque etiam ad nullum alium usum seculario subtrahendum, neque ad divisionem et cambium dare debeant neque possint»)³⁵. Nell'atto di fondazione del monastero di San Salvi (poco a est di Firenze, nel piviere urbano di S. Reparata), disposto nel 1048 da Rolando detto Moro, si dice invece che costui e i suoi eredi (insieme con gli altri comproprietari dell'*ecclesia et oratorium* preesistente) avranno in ogni tempo la facoltà d'«ordinare» l'abate «secundum sacras constitutiones, et sancti Benedicti normam». Qualora qualcuno dei discendenti, «cui ordinatio ipsius abbatis legaliter evenierit», intenda farlo «per symoniacam heresim», oppure «con qualche astuzia o intrigo si distacchi da coloro che vogliano installare l'abate *canonice et regulariter*», sia escluso da ogni *dominatio et potestas* a favore dei compartecipi disposti a procedere «secundum ecclesiasticam auctoritatem»³⁶.

Sembra perciò di poter concludere che, in questo tipo di documenti toscani della prima metà del secolo XI, la condanna della simonia è volta esclusivamente 'a uso interno', ossia vincola solo i membri presenti e futuri della famiglia a non pregiudicare la finalità per la quale il monastero è stato sottoposto sin dalla fondazione alla loro *potestas*. Ciò, a nostro avviso, non emerge con sufficiente chiarezza dal saggio di Goez, nel cui apparato di note - frutto di un minuto e meritorio lavoro di raccolta delle testimonianze - le disposizioni che abbiamo esaminato sono accostate ad altre, risalenti all'ultima parte del secolo, nelle quali la proibizione della simonia riguarda direttamente i monaci, ormai liberi a quell'epoca d'eleggersi l'abate senza alcuna interferenza³⁷.

Qualche esempio di una maggiore libertà d'azione della comunità monastica nella scelta del proprio superiore si trova invero anche in atti di fondazione dei primi decenni del secolo. Nel 1022, i sei fratelli che istituirono il monastero di S. Giustiniano di Falesia (Piombino) attribuirono alla *congregatio fratrum* la piena facoltà di elezione, una volta che fosse morto il primo abate ivi «constitutus atque regulariter ordinatus» (ma sembra che tale insediamento non fosse ancora avvenuto nel momento in cui l'atto fu rogato); salvo prevedere che, in caso di discordie e conflitti in seno alla comunità monastica, i fondatori potessero intervenire (ma pur sempre con il «consenso» dei monaci). E qualora nemmeno essi fossero riusciti a sbloccare la situazione, tale compito sarebbe passato al vescovo di Volterra, e in estrema istanza a quello di Populonia (nella cui diocesi il monastero era posto). Degno di nota è, inoltre, che un accenno di consapevolezza antisimoniaca compaia qui non in riferimento all'insediamento dell'abate, bensì ad attestare che la fondazione e dotazione del cenobio era stata disposta «sine ullo munere accepto» (e perciò solo «pro Dei amore»): pur nella sua fuggevolezza, tale espressione è interessante, perché la chiesa di S. Giustiniano apparteneva alla Sede Apostolica, e l'operazione era stata con ogni probabilità concordata con il «sommo pontefice» allora in ufficio, ossia Benedetto VIII³⁸.

³⁵ Cfr. *Le carte di S. Maria di Firenze (Badia)*, vol. I, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1913, nr. 43, pp. 114-119: 117-118. Sui fondatori si veda R. PESCAGLINI MONTI, *Nobiltà e istituzioni ecclesiastiche in Valdinievole tra XI e XII secolo*, in *Allucio da Pescia (1070 ca. - 1134). Religione e società nei territori di Lucca e della Valdinievole*, Roma, Jouvence, 1991, pp. 225-277: 248-252.

³⁶ F. UGHELLI, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, 2a ed., III, Venetiis 1718, col. 66-67; cfr. GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., p. 226, n. 121.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 224 (n. 113) e 225 (n. 117), in relazione alla donazione del 1099 di Matilde di Canossa in favore di Marturi, e a quella disposta nel 1090 dal 'cadolingio' Uguccione per il monastero di Settimo.

³⁸ L. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III, Milano 1741, col. 1075-1078. Al riguardo si veda M. L. CECCARELLI LEMUT, *Il monastero di S. Giustiniano di Falesia e il castello di Piombino (secoli XI-XIII)*, Pisa, 1972, pp. 5-13. Sui fondatori anche EAD., *I conti Gherardeschi*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pisa, Pacini, 1981, pp. 165-190.

Nei due distinti atti di fondazione del monastero femminile pisano di S. Matteo, dettati da Teuzia del fu Omicio e da suo marito Ildeberto/Albizo rispettivamente il 18 maggio 1027 e il 19 gennaio 1028³⁹, riscontriamo invece una sorta di contemperamento fra la potestà dei fondatori di «mettere» in ufficio la badessa (con il relativo obbligo di rifiutare ogni ricompensa: «et nichil exinde premium accipiat») e il principio della libera elezione. Teuzia e Ildeberto avrebbero infatti «installato» la superiora precedentemente eletta in accordo con la *congregatio* delle monache (sia che uscisse dal seno di questa, sia che ne fosse stata trovata all'esterno «una migliore»); ma se i fondatori avessero preteso d'imporre «un prezzo» (o si fossero fatti guidare da arbitrarie preferenze personali), allora la facoltà dell'immissione in ufficio della badessa sarebbe passata senz'altro nelle mani delle monache⁴⁰.

3. La fondazione del *monasterium puellarum* presso la chiesa intitolata ai santi Matteo, Cosma e Damiano e Lucia, posta a qualche centinaio di metri dalla cinta orientale della *civitas* pisana, in posizione elevata sulla riva settentrionale dell'Arno⁴¹, merita di essere considerata un po' più da vicino. Come accennato, essa fu compiuta per così dire a due riprese, prima da una donna, sia pure alla presenza e con il consenso del marito, e quindi, otto mesi dopo, da costui. Il tenore dei due documenti (entrambi, secondo l'uso locale, *chartae offersionis*, ossia donazioni di beni a Dio e al nascente monastero) è molto simile; ma il primo appare finalizzato solo alla salvezza delle anime di Teuzia, del marito e della loro figlia Ermengarda, mentre il secondo fu dettato da Ildeberto innanzitutto «per l'anima dell'imperatore Enrico (II) di buona memoria, e per la salvezza di quella dell'imperatore Corrado (II)», il quale ultimo, pur essendo stato incoronato a Roma il 26 marzo 1027, non era stato menzionato nell'atto di Teuzia nemmeno nella formula di datazione cronica. In compenso, Teuzia vi aveva fatto inserire una clausola, in cui si diceva che l'intangibilità dei beni donati al nuovo cenobio (la chiesa stessa e il terreno circostante, e vari altri appezzamenti nei dintorni della città) valeva sia nei confronti suoi e dei suoi eredi, sia nel caso in cui una qualsiasi autorità (a cominciare dal re!) ne rivendicasse la natura di «beni pubblici» e intendesse perciò riottenerli («ea denique ratione et libertate quod numquam in aliquo tempore obsurgat ulla potestas tam regis quam ducis seu marchionis sive episcopi atque abbatibus vel qualiscumque personarum potestas ad dicendum, quod absit,... quod de publico pertineat aut in publico revocare valeat»)⁴². Sembra evidente che l'iniziativa assunta in prima persona dalla moglie d'Ildeberto sia da mettere in collegamento con quanto accaduto in Toscana nei mesi precedenti. Sappiamo infatti che Corrado II, durante il suo viaggio verso Roma, aveva dovuto cingere d'assedio Lucca (la cui resistenza era appoggiata dallo stesso titolare della Marca); e la vittoria del re era stata contrassegnata dalla deposizione del marchese Ranieri, sostituito con il fedele (e potente) Bonifacio di Canossa⁴³. La dotazione del nuovo monastero di S. Matteo con le terre di origine pubblica che Ildeberto e sua moglie avevano ottenuto probabilmente dall'ultimo detentore

³⁹ N. CATUREGLI, *Regesto della Chiesa di Pisa*, Roma 1938 (Regesta Chartarum Italiae, 24), nr. 99-100, p. 58. Citeremo però direttamente dai documenti (giuntici il primo in copia semplice del sec. XII, il secondo in originale), conservati in Archivio Arcivescovile di Pisa (=AAP), *Diplomatico. S. Matteo*.

⁴⁰ «Volo atque instituo iamscripto viro meo consentiente ut ego qui supra Teutha vel mei heredes et proheredes usque in perpetuum simus vocati in iamscripta ecclesia et monasterio ad abbatissam mittendam, qualem congregatio meliorem elegerit, et nichil exinde pretium accipiat, et si de ipsa congregatione talis non inventa fuerit, tunc qualem meliorem aliunde invenire poterit ipsa congregatio ibi eam abbatissammecum vel cum heredibus meis eligat et constituat, ut dictum est, sine aliquo premio. Et si ego vel meus heres vel aliqua persona aliquid inde accipere voluerit vel aliquem amorem ibi attenderit, nisi quod ad anime salutem et loci utilitatem ac congregationis voluntatem pertineat, tunc predicta congregatio libere abbatissam qualem meliorem prevederit, eligat et constituat sine aliqua obsistente persona»: così nel primo doc. (e anche nel secondo, con lievi variazioni).

⁴¹ Sul monastero e i suoi fondatori si veda lo studio di C. VIOLANTE, *Nobiltà e chiese nei secoli XI e XII: la progenie di Ildeberto Albizo e il monastero di S. Matteo*, in ID., *Economia società istituzioni a Pisa nel Medioevo. Saggi e ricerche*, Bari, Dedalo, 1980, pp. 25-65.

⁴² AAP, *Diplomatico. S. Matteo*, 1027 maggio 18.

⁴³ Sull'episodio si veda il nostro saggio La nozione della 'Toscana' nelle fonti dei secoli XI e XII, in *Etruria, Toscana. L'identità di una regione attraverso i secoli. II (secoli V-XIV). Atti della seconda Tavola Rotonda*. Pisa, 18-19 marzo 1994, a cura di G. Garzella, Pisa, Pacini, 1998 (Biblioteca del «Bollettino storico pisano», 47), pp. 53-86: 62-63.

dell'ufficio comitale locale (esautorato da Enrico II all'inizio del secolo)⁴⁴, dovette rispondere all'esigenza di stornare il pericolo che esse fossero confiscate dal nuovo re (ormai incoronato imperatore) e soprattutto dal marchese che egli aveva installato in Tuscia; e pur se Ildeberto/Albizo riuscì nei mesi successivi a ottenere il favore di Corrado II - sì che la replica dell'atto di fondazione fu finalizzata esplicitamente alla salvezza della sua anima -, la clausola che proteggeva i beni assegnati al cenobio da ogni rivendicazione della *pars publica* restò anche nella *charta offerensionis* del 19 gennaio 1028.

Una qualche analogia con i due atti di fondazione di S. Matteo presenta la *cartula dotis* dettata il 28 aprile 1031 da un gruppo di consanguinei, proprietari del castello di Rofeno (nella zona delle Crete senesi) e della contigua chiesa di S. Maria, S. Cristoforo e S. Clemente, al fine d'istituirvi un monastero maschile. Dopo aver proclamato l'«inviolabilità» dei beni donati, gli autori del documento aggiunsero una clausola che interdiceva a qualsiasi *pars publica* d'intervenire a turbare l'assetto «giusto e regolare» del cenobio, o a sottoporre i suoi beni a esazioni fiscali nel nome della *publica functio*. La tutela del cenobio contro ogni violazione di tali disposizioni sarebbe spettata in futuro ai discendenti dei fondatori («tamquam si nos... videlicet vivi fuissetus»): era questa l'unica specificazione del potere di controllo («potestas gubernandi, regendi atque defensandi ipsum monasterium») derivante dall'iniziativa della fondazione, visto che nel documento non vi sono indicazioni circa l'elezione o l'«installazione» dell'abate (e di conseguenza non compare alcun accenno alle pratiche simoniache). Ma se, di fronte a minacce 'esterne', sarebbe stato sufficiente che l'abate chiamasse in aiuto uno solo degli eredi dei fondatori, nel caso deprecabile che la stessa comunità monastica volesse porre il monastero e i suoi beni «in aliqua potestatem», oppure volesse «in aliqua parte se adhunare vel mittere» (con l'aggiunta quanto mai eloquente: «aut si in potestatem comitis aut marchionis, aut in regiam potestatem miserit»), allora tanto i fondatori, quanto l'insieme dei loro discendenti avrebbero avuto facoltà di espellere dal cenobio l'abate, o anche i monaci, che «avessero osato fare ciò», per «installarne un altro migliore»⁴⁵.

Benché i documenti pisani del 1027-1028 e quello senese del 1031 non dicano esattamente la stessa cosa, ci è parso lecito accostarli, in quanto essi - per così dire - sfuggono allo schema 'classico' applicato dagli studiosi nel considerare il vistoso fenomeno del pullulare dei cenobi di fondazione laicale nella Toscana della prima metà del secolo XI. In particolare, l'esplicita volontà del nutrito gruppo dei «nobili di Rofeno» di scongiurare ogni eventualità di coinvolgimento della *pars publica* (a cominciare dalla sua più alta espressione), invita a riflettere sulla convinzione (presente in Miccoli, ma soprattutto in Goetz), che i fondatori aristocratici di monasteri fossero *ipso facto* portati a ricercare la protezione regia (come pure quella papale) contro le temute ingerenze dei vescovi e dell'autorità marchionale.

Sul significato da attribuire ai non pochi diplomi elargiti dai re e imperatori germanici in favore dei monasteri 'famigliari' toscani torneremo fra breve. Qui ci preme invece notare la contiguità cronologica dei due esempi pisano e senese: i monasteri di S. Matteo e di S. Maria di Rofeno furono istituiti a ridosso, ovvero a pochi anni di distanza dall'incoronazione imperiale di Corrado II e dall'avvento in Toscana di Bonifacio di Canossa, e dunque all'indomani di un vero e proprio 'scossone' all'assetto politico-istituzionale della Marca, che non poté non avere ripercussioni sulle situazioni locali.

Di esse, come accennavamo all'inizio, conosciamo un po' più approfonditamente solo quella di Pisa e del suo *comitatus*. E non possiamo fare a meno di rilevare che, nella documentazione pisana, nello stesso anno 1027 (o poco dopo) compaiono attestati all'improvviso altri monasteri oltre a S.

⁴⁴ Sui conti di Pisa e i loro discendenti uscirà presto un nostro lavoro. Il tema è stato impostato da G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nei secoli IX e X: Pisa, Volterra e Populonia*, in *Lucca e la Tuscia nell'Alto Medioevo*. Atti del V Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971), Spoleto 1973, pp. 209-337: 231-234.

⁴⁵ «Omni tempore in tali ordine sit ordinatus atque constitutus ipse venerabilis locus et monasterio et iuste et regulariter stare possit, ut nulla pars publica eum impediatur atque de omnibus rebus eius quod ibidem perinuerint publicas functiones infiscetur»: P. CAMMAROSANO, *La nobiltà del Senese dal secolo VIII agli inizi del secolo XII*, «Bullettino senese di storia patria», LXXXVI (1979), pp. 7-48, Appendice, 2, p. 43. Il saggio, senza l'appendice, è pubblicato anche in *I ceti dirigenti*, cit., pp. 223-256; il commento al doc. alle pp. 234-235.

Matteo, dei quali prima non era affiorata alcuna notizia. In ambito suburbano abbiamo S. Paolo a Ripa d'Arno (posto sulla sponda meridionale del fiume, un po' più ad ovest rispetto alla *civitas* che vi si affacciava dall'altra parte) e S. Zeno (a nord-est della città murata)⁴⁶; nel territorio rurale a sud della città compaiono invece il monastero dei XII Apostoli di 'Decumo' (lungo l'antica via Emilia di Scauro), i cenobi contigui l'uno all'altro di S. Salvatore e S. Quirico a 'Moxi' (non lontano da Rosignano Marittimo), e quello di S. Felice, posto poco fuori del castello di Vada, direttamente sul mare⁴⁷. Di nessuno di essi ci è rimasto l'atto di fondazione e neppure (con le parziali eccezioni del primo e dell'ultimo)⁴⁸ si è conservato l'archivio; sì che la conoscenza delle loro vicende più antiche è affidata a qualche menzione casuale, o al più a qualche documento isolato: sorte comune a molti altri dei monasteri toscani fondati in quel secolo, come ben sa chiunque abbia consuetudine con il *Dizionario* di E. Repetti o con il III volume dell'*Italia Pontificia* di P. F. Kehr. Nondimeno, dalle indicazioni di confinanza relative agli edifici monastici stessi o ai beni fondiari, dagli eventuali atti di donazione, o da notizie successive, sembra di poter desumere che anche i monasteri testé elencati furono fondati da laici, e ne furono dotati di beni d'origine «pubblica», come sappiamo con certezza per S. Matteo; e per S. Paolo a Ripa d'Arno, sorto poco avanti il 1032 in una zona costellata di terreni già appannaggio dell'ufficio comitale (le cosiddette «*terrae comitorum*»), possiamo arrischiare addirittura a ipotizzare che fosse fondato in prima persona dai membri della famiglia discesa dai due personaggi che fra 949 e l'inizio del secolo XI - con varie interruzioni - avevano ricoperto l'ufficio di conti della *civitas* e del *comitatus* di Pisa⁴⁹.

Non siamo in grado di dire se un fenomeno siffatto si verificasse dopo il 1027 (magari in misura più ridotta) anche in altri territori. In ogni caso, se anche ci fossimo limitati alla lettura dei bei documenti relativi a S. Matteo e S. Maria di Rofeno, avremmo pur sempre mostrato che, fra le varie motivazioni che indussero la «nobiltà» più o meno «elevata» a dar vita nel secolo XI a un così gran numero di monasteri, poterono talora avere un certo peso quelle legate agli sviluppi politico-istituzionali, soprattutto in momenti di svolta come i primi anni del governo marchionale di Bonifacio di Canossa.

4. Non vi è notizia di diplomi imperiali in favore dei monasteri pisani nel secolo XI; e i primi privilegi papali arrivarono piuttosto tardi (uno da Alessandro II e due da Gregorio VII)⁵⁰. Altri monasteri toscani di fondazione privata ottennero invece diplomi di protezione già da Enrico II. Oltre al caso particolare di S. Maria di Serena in Val di Merse, fondato nel 1004 dal conte Gherardo del fu Gherardo (zio paterno dei fondatori di S. Giustiniano di Falesia) e da sua moglie Willa, e da costoro donato subito dopo a Enrico (ancora solo *rex*)⁵¹, sono ben noti agli studiosi i diplomi in favore di S. Salvatore di Settimo (1014) e dell'omonimo monastero di Isola (1022)⁵². A giudizio del Goetz, attraverso siffatte concessioni «la famiglia dei fondatori cercava di tenere il proprio monastero al riparo dall'allargarsi del potere» del vescovo diocesano e del marchese di Tuscia⁵³.

⁴⁶ Per l'ubicazione e le prime attestazioni si veda G. GARZELLA, *Pisa com'era: topografia e insediamento dall'impianto tardoantico alla città murata del secolo XII*, Napoli, Liguori, 1990, rispettivamente alle pp. 93 e 69 (e *passim ad ind.*).

⁴⁷ Per una prima informazione si veda REPETTI, *Dizionario*, s. v. 'Badia di Nugola', 'Badie (Le Due)', Vada.

⁴⁸ D. STIAFFINI, *Le carte del monastero di S. Paolo a Ripa d'Arno di Pisa nei secc. XI-XIV. Regesti*, «Archivi e cultura», XV (1981), pp. 7-83; L. BENDONI, *Il monastero di S. Felice e il castello di Vada sino al XIII secolo*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1988-89, rel. M. L. Ceccarelli Lemut.

⁴⁹ Rimandiamo al lavoro di prossima pubblicazione annunciato alla n. 44.

⁵⁰ Sui privilegi per i monasteri suburbani di S. Vito (fondato intorno al 1060), S. Michele in Borgo e S. Zeno si veda il nostro *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, Gisem-Ets, 1997 (Piccola Biblioteca Gisem, 9), pp. 66-69, 199-202.

⁵¹ CECCARELLI, *I conti Gherardeschi e le origini*, cit.

⁵² *Monumenta Germaniae Historica (MGH).. Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, III, Hannover 1900-1903 (rist. anast. München 1980), nr. 295 e 475; il secondo anche in CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola*, cit., Parte Seconda, nr. 10, pp. 199-200.

⁵³ GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., pp. 216-217.

«Non diversamente», per lo studioso, la «nobiltà» toscana cercò di collegarsi anche con il Papato, come dimostrerebbero le modalità di fondazione a noi già note di S. Giustiniano di Falesia, e la precoce esenzione dall'autorità vescovile concessa a Guarino abate di Settimo da papa Benedetto VIII⁵⁴. I più antichi privilegi papali in favore di monasteri 'famigliari' toscani che ci siano pervenuti risalgono però a Leone IX, e riguardano pur essi i monasteri di Settimo (1049) e di Isola (1050). Nel primo è detto esplicitamente che l'abate di S. Salvatore può essere «giudicato o convocato ad una sinodo» solo dal papa, perché «da lui e non da altri egli riceve la consacrazione», ed è riconosciuta al monastero la facoltà di rivolgersi, per «le ordinazioni presbiterali, o agli altri ordini», a «qualunque vescovo cattolico»⁵⁵. Nel secondo si dispone invece «che nessun abate o monaco del monastero sia ordinato da un (vescovo) simoniac o macchiato di una colpa capitale, bensì da un vescovo pio e cattolico»: se il vescovo diocesano (ossia quello di Volterra) si fosse trovato in tale condizione, il compito sarebbe toccato a lui; altrimenti, i monaci avrebbero potuto rivolgersi a un altro, «ovunque fosse possibile rintracciarlo»⁵⁶. Secondo il Goez, disposizioni di questo tipo contrassegnano l'adesione della Sede Apostolica alla battaglia antisimoniaca ingaggiata sin dall'inizio del secolo dall'*Hochadel* della Toscana, e condotta d'ora in avanti essenzialmente dai Vallombrosani⁵⁷.

Ai rapporti fra i monasteri toscani, gli imperatori e i papi nel secolo XI sono dedicate altresì alcune dense pagine della relazione tenuta da Ovidio Capitani al convegno della Mendola del 1968, e pubblicata nel 1971⁵⁸. In esse, se non ci inganniamo, la valutazione dei diplomi imperiali (e dei successivi privilegi papali) in favore dei monasteri 'famigliari' è assai meno condizionata dall'opportunità di riconoscervi il frutto delle preoccupazioni antivescovili o antimarchionali dei fondatori, ed è attenta semmai a porsi dal punto di vista dei monasteri stessi, per i quali sin dalla fine del secolo X era normale ricercare costantemente dall'autorità imperiali un «sistema di *defensiones*, di immunità, di esenzioni»⁵⁹, che proteggesse l'esistenza del monastero da ogni possibile rischio. Da un certo momento - individuabile nel pontificato di Leone IX - agli interventi imperiali si affiancarono quelli papali: ma se prendiamo il caso più vistoso, ossia quello del monastero di S. Salvatore all'Isola (che dopo il diploma imperiale del 1014 e il privilegio leoniano del 1050 ottenne nel 1055 una nuova *defensio* da Enrico III)⁶⁰, l'unica conclusione possibile è che in esso «si incontrano due volontà concordi di tutelare in ogni senso e nei riguardi di tutti la fondazione monastica. Con un'immediata, importante precisazione: «nei riguardi di tutti, e non solo del vescovo, come si potrebbe intendere dal privilegio di Leone IX»; o meglio ancora, non tanto nei riguardi del vescovo volterrano allora in ufficio (il Guido che nel 1052 aveva ricevuto un importante diploma di Enrico III), «quanto delle persone dei possibili suoi successori, che potevano essere strumento di potenti signori laici e agire come essi»⁶¹. Per quanto riguarda poi la clausola che interdice ad un vescovo simoniac la facoltà di «consacrare» l'abate, essa corrisponde ad un orientamento generale di Leone IX, ed ha perciò valore cautelativo, senza riferirsi in alcun modo al vescovo Guido.

La portata storiografica di un siffatto ridimensionamento del significato direttamente e apertamente antivescovile dei diplomi di Enrico III e dei privilegi di Leone IX è ancor più evidente se si considera l'esempio 'gemello' di S. Salvatore a Settimo, per il quale la conferma enriciana della

⁵⁴ Ivi, p. 217 (non n. 67-68).

⁵⁵ J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus Series latina*, Paris 1841-1864, CXLIII, col. 597-598 (KEHR, *Italia Pontificia*, III, cit., p. 53, nr. 2).

⁵⁶ L'ed. più recente in CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola*, cit., Parte Seconda, nr. 23, pp. 227-228 (KEHR, *Italia Pontificia*, III, cit., p. 310 nr. 1).

⁵⁷ GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., pp. 225.

⁵⁸ O. CAPITANI, *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio. Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano, Vita e pensiero, 1971, pp. 423-467: 432-448.

⁵⁹ Ivi, p. 436.

⁶⁰ Ora riedita in CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola*, cit., Parte Seconda, nr. 25, pp. 231-232.

⁶¹ CAPITANI, *Imperatori e monasteri*, cit., pp. 444-445.

protezione imperiale arrivò nel 1047⁶², seguita due anni dopo dal riconoscimento papale dell'esenzione del monastero dall'autorità dell'Ordinario diocesano. Secondo Capitani, il provvedimento di Leone IX «integra quello di Enrico III nell'esclusivo interesse del monastero», per il quale era «assolutamente regolare» cercare di «proteggere al massimo la posizione raggiunta»; e poiché è assai verosimile che il cenobio «fosse dotato di una effettiva larga autonomia nei riguardi del vescovo di Firenze sin dalla fondazione», il privilegio papale del 1049 non può essere visto come un attacco al presule allora in ufficio, tanto più che costui era Gerardo, che nel 1058 sarebbe divenuto papa - nelle circostanze ben note - con il nome di Niccolò II!⁶³ In realtà - nota ancora lo studioso - «il collegamento dell'esenzione di S. Salvatore a una linea antivescovile è solo nella testimonianza»⁶⁴ dell'autore anonimo della terza Vita di Giovanni Gualberto. Costui, come ben sappiamo, fa risalire la prima concessione di tale esenzione all'epoca dell'abate Guarino, protagonista di un vivace scontro con il vescovo Ildebrando, e l'attribuisce ad un provvedimento specifico emanato da Benedetto VIII, che varie ragioni inducono però a ritenere inesistente, visto che «il particolare della concessione all'abate, in alcune solenni occasioni, della mitra, del pastorale e dei sandali» non è più ricordato in altri documenti pontifici rilasciati per il monastero, e inoltre, «propriamente parlando, non si potrebbe affermare con assoluta esattezza che nel privilegio di Leone IX viene confermato quanto già stabilito nel privilegio (perduto) di Benedetto VIII, circa i rapporti fra Roma e il monastero»; mentre è dimostrabile che proprio il privilegio leoniano poté essere tenuto presente al momento della redazione di quello, più ampio e circostanziato, concesso da Gregorio VII il 10 gennaio 1078⁶⁵.

Questa puntuale, ma rilevante acquisizione di Capitani ci sarà utile nell'ultima parte del lavoro, quando affronteremo il problema - ben presente anche al nostro studioso - delle effettive motivazioni della lotta antisimoniaca condotta dai monaci.

In margine a quanto emerso dalla lettura delle pagine 'toscanes' di Capitani, vorremmo ora richiamare l'attenzione su una fonte che, pur ad un livello ben diverso da quello dei diplomi imperiali e dei privilegi papali, esprime con grande vivacità l'esigenza fondamentale delle comunità monastiche di vivere la propria esperienza religiosa il più possibile libere da condizionamenti esterni, anche nei confronti dei laici eminenti che avevano fondato e dotato il monastero. Ci riferiamo al singolare *breve recordationis* scritto da Bono, abate del monastero pisano di S. Michele in Borgo, a trent'anni circa dalla nascita del cenobio, ossia intorno al 1046⁶⁶.

Bono era stato chiamato a Pisa da Nonantola, insieme con lo zio materno, da un personaggio di spicco della città chiamato Stefano, il quale gli aveva assegnato la *capella* di S. Michele, posta subito al di fuori della cinta orientale della *civitas*, presso la porta «Samuel». E perciò assai probabile che, quando Bono dice che ad un anno o poco più dal proprio arrivo «in ipsa ecclesia fuit offerta ad honorem Dei et sancti Michaelis, et ad officium sancti Benedicti, et ad ipsius regulam monachis ibidem in perpetuum conversandis»⁶⁷, egli alluda all'istituzione vera e propria del monastero, sancita - come possiamo immaginare - da un apposito atto notarile di «donazione» di beni, dettato da Stefano a nome suo e dei suoi discendenti ed eredi. Dal nome di uno dei figli di Stefano, essi furono chiamati in seguito «Baldovinaschi», e ancora all'inizio del Duecento mantenevano la qualifica di «patroni» del monastero, che peraltro conferiva loro a quel tempo solo il diritto meramente onorifico di approvare l'elezione dell'abate, compiuta liberamente dai monaci. L'atto che abbiamo attribuito ipoteticamente a Stefano non si è però conservato nell'archivio del

⁶² MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, V, Berlin 1926-1931, nr. 182.

⁶³ CAPITANI, *Imperatori e monasteri*, cit., pp. 433-436. Sulle prime vicende del monastero si veda R. PESAGLINI MONTI, *I conti Cadolingi e le origini dell'Abbazia di San Salvatore di Settimo*, relazione ivi presentata nell'aprile 1999 al Convegno di studi *I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, i cui «Atti» sono di prossima pubblicazione.

⁶⁴ CAPITANI, *Imperatori e monasteri*, cit., p. 436.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 434-436, n. 21.

⁶⁶ MURATORI, *Antiquitates*, IV, col. 787-792. Su questo testo ci siamo soffermati in *Chiesa e «Civitas»*, cit., pp. 91-101.

⁶⁷ MURATORI, *Antiquitates*, IV, cit., col. 787 (DE)-788 (DE).

cenobio - che pure ci è giunto senza troppe dispersioni -; e nel racconto di Bono, dopo la frase testé citata, vi si fa allusione solo in un altro punto, per dire che, in quell'occasione, Stefano aveva dotato il monastero con terreni di modesta estensione e di cattiva qualità, mentre nei trent'anni successivi, grazie all'operato dell'abate, il patrimonio fondiario del cenobio s'era accresciuto di ben venti volte.

Il *breve recordationis* di Bono è costruito appunto sullo schema fisso del confronto fra ciò che egli trovò al suo arrivo a Pisa (ossia ciò che gli aveva messo a disposizione colui che l'aveva fatto venire da Nonantola), e la ben diversa situazione del monastero dopo i suoi tre decenni d'abbaziato: si comincia con le strutture architettoniche della chiesa (il cui fiore all'occhiello è il campanile con sette campane), per passare ai paramenti sacri, ai libri per la liturgia e l'osservanza della Regola e alle suppellettili; si torna quindi agli edifici d'abitazione dei monaci, per concludere con il patrimonio fondiario (accresciuto da Bono nella misura testé indicata). Ma quale obiettivo s'intendeva conseguire con questa ripetuta, martellante contrapposizione fra la situazione iniziale («quando veni in ipsum locum...») e lo stato presente («nunc autem...»)? Da una parte, è chiaro, Bono vuole mettere in rilievo, anzi diciamo pure esaltare il proprio operato, grazie al quale il monastero di S. Michele in Borgo si presenta a soli trent'anni dalla sua fondazione come un centro esemplare di vita religiosa e d'attività liturgica, sorretto da un imponente patrimonio e ospitato in solidi edifici di pietra, come «in tutta la Marca (di Tuscia) non se ne possono trovare di migliori»⁶⁸. Ma dall'altra, egli intende sminuire quanto più possibile i meriti dell'uomo che l'aveva chiamato a Pisa e l'aveva messo in possesso della «cappella» secolare di S. Michele, allora ancora in costruzione. Pur non potendo fare a meno di menzionare quell'ormai lontano episodio, Bono ne circoscrive immediatamente la portata, affrettandosi ad aggiungere che «Stefano smise di lavorare alla chiesa un mese dopo» il suo arrivo⁶⁹; e per intuire che l'autore dell'atto di donazione che contrassegnò dal punto di vista giuridico la nascita del monastero era stato quello stesso personaggio, il lettore del *breve* deve arrivare al passo, assai distanziato, nel quale Bono ricorda che Stefano aveva assegnato «in offercionem in ipsa ecclesia» terre di qualità scadente⁷⁰. Un siffatto atteggiamento non può essere casuale, o dettato semplicemente dall'orgoglio e dall'autocompiacimento: tutto lascia credere che questo testo fosse scritto in un momento decisivo per la vita del monastero, e si proponesse di preparare il terreno per il riconoscimento ufficiale della 'libertà' (anche e soprattutto nei confronti dei discendenti del 'fondatore'), che l'abate e i suoi monaci avevano dimostrato di meritare in trent'anni d'impegno. Resta aperto il problema di quale fosse il destinatario del *breve*; il testo, in ogni caso, offre una testimonianza d'insolita vivacità sull'assetto materiale e sull'attività spirituale di un monastero urbano nella Toscana della prima metà del secolo XI.

5. Nel *breve* dell'abate Bono il vescovo di Pisa - era allora Opizzo, attestato in ufficio con certezza dal 1043 al 1059 - è menzionato solo incidentalmente, quando si dice che fra i tredici «camisi» presenti nella sacrestia di S. Michele in Borgo tre sono «tam perfecti et optimi, ut episcopus Opizus Domui Sancte Marie possit cum honore cantare missas in die Pasche»⁷¹. Ciò porterebbe a escludere che Bono indirizzasse a lui l'orgoglioso resoconto della propria attività; e d'altronde, niente lascia pensare che il vescovo pisano avesse sul monastero un'autorità particolare, salvo la facoltà, che normalmente spettava agli Ordinari diocesani, di «benedire» l'abate e di conferire le ordinazioni sacre ai monaci che le richiedessero. Lo stesso vale per gli altri cenobi sorti presso la città e nel suo territorio dal 1027; e quando, nel 1047, Opizzo prese l'iniziativa di fondare un centro di vita religiosa «regolare», non istituì un monastero, bensì una canonica di preti tenuti alla «vita comune» presso la pieve parimenti 'nuova' di S. Maria in Val di Fine, non lontano dai monasteri di S. Salvatore e S. Quirico a Moxi⁷².

⁶⁸ *Ivi*, col. 790 (B).

⁶⁹ *Ivi*, col. 787 (E).

⁷⁰ *Ivi*, col. 790 (B).

⁷¹ *Ivi*, col. 789 (C).

⁷² Rinviamo al nostro lavoro *Vescovi e città a Pisa nei secoli X e XI*, in corso di pubblicazione negli Atti del Convegno pistoiese del maggio 1998 su «Vescovi e città in Toscana nell'alto Medioevo».

Anche a Lucca non vi sono fra la fine del X secolo e la prima metà dell'XI molte tracce d'interventi vescovili in favore della vita monastica, ad eccezione del tentativo - peraltro non riuscito - del presule Giovanni II di fondare un cenobio presso la chiesa urbana di S. Michele 'in Foro'⁷³.

Ma bisogna dire che in altre zone della regione l'apporto dei vescovi fu ben più rilevante. Abbiamo già citato un passo del documento con il quale, nell'agosto del 1027, il presule aretino Teodaldo donò all'eremita Pietro la chiesa di S. Salvatore di Camaldoli, con le cinque celle ivi costruite da Romualdo; anche se egli dispose che «i frati eremiti che via via vi avessero servito Dio, conducessero sempre e solo una vita eremitica solitaria e contemplativa» e mai potessero trasformare qual luogo in un «monastero di cenobiti»⁷⁴. L'Eremo di Camaldoli fu regolarmente beneficato dai successori di Teodaldo, a cominciare dal tedesco Immone (1037-1048), e con la sola eccezione di Arnaldo (1051-1060)⁷⁵.

Come ha mostrato di Giovanni Tabacco in un saggio del 1970 - esempio riuscito di rassegna completa dei centri e delle espressioni di vita monastica presenti in un territorio diocesano fra X e XI secolo⁷⁶ -, l'attenzione dei titolari della sede vescovile di san Donato per il monachesimo risaliva all'inizio del secolo X, quando era sorto sul «mons Titanus», pochi chilometri a sud-ovest della città, il monastero di S. Fiora (detto poi delle SS. Fiora e Lucilla), che per molto tempo costituì, con la canonica episcopale, uno dei due centri sui quali «era imperniata (...) la vita religiosa del mondo aretino»⁷⁷. E il vescovo al quale, a cavallo del Mille, si dovette la ricostituzione della canonica di S. Donato, ossia l'energico Elmperto, ebbe parte importante nella fondazione del monastero di S. Maria e S. Benedetto di Prataglia, sostenuto poi attivamente dal diretto successore Guglielmo e dallo stesso Teodaldo; mentre i monaci dell'abbazia fondata al principio del secolo XI dal *nobilis vir* Griffo (che poco dopo v'introdusse una comunità maschile al posto di quella femminile originaria) ottennero il permesso di trasferirsi nel luogo di *Silvamunda* da papa Leone IX, certo per interessamento del vescovo Immone (già diacono di Worms e cappellano imperiale)⁷⁸.

A Firenze e a Fiesole spiccano fra il secondo e il terzo decennio del secolo XI le iniziative dei vescovi Ildebrando e Iacopo il Bavaro. Nel 1018, come è noto, il primo dispose l'ufficiatura «ad monasticum ordinem» della chiesa di S. Miniato, presso la quale egli aveva ritrovato il corpo del santo, insieme con quelli di «molti altri incoronati dalla medesima palma del martirio». Nell'ampia *narratio* premessa all'atto di fondazione del 27 aprile, il vescovo racconta che l'incoraggiamento decisivo gli era venuto dall'imperatore Enrico II, il suo *senior* - nel senso proprio del linguaggio feudo-vassallatico -, presso il quale s'era recato a richiedere «consilium et iuvamen» dopo che, nel corso di un'ampia ricognizione degli edifici sacri appartenenti alla propria sede vescovile, aveva trovato la chiesa suddetta in stato d'abbandono. Ma ora che le preziose reliquie del santo erano state ritrovate, riconosciute come tali in forma solenne e riposte in modo degno, era venuto il momento di adempiere l'invito dell'imperatore, e perciò Ildebrando procedette a creare le condizioni necessarie per istituire una comunità di monaci nella chiesa ricostruita in forme monumentali, ossia donò una serie di beni, finalizzando tale gesto alla salvezza delle anime dei vescovi fiorentini passati e futuri, nonché dello stesso Enrico e di sua moglie Cunegonda, come pure di tutti gli imperatori e i re d'Italia precedenti. La *potestas* e il *dominium* sulla donazione, e sul monastero stesso, sarebbero spettati esclusivamente all'abate, la cui *ordinatio*, ora e in futuro, era riservata al vescovo fiorentino, «ad ius adque sub defensione sancti Ioannis» (ossia il Titolare

⁷³ Un accenno in H. SCHWARZMAIER, *Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Studien zur Sozialstruktur einer Herzogstadt in der Toskana*, Tübingen, Niemeyer, 1972 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, XLI), p. 377, con n. 5.

⁷⁴ *Supra*, n. 11.

⁷⁵ Cfr. la documentazione edita in VEDOVATO, *Camaldoli*, cit., pp. 131 e ss.

⁷⁶ G. TABACCO, *Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova, Antenore, 1970 (Italia Sacra, 15-16), I, pp. 57-87. Dedicò ampio spazio al monachesimo anche la recente e monumentale tesi di J. P. DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés 715-1230*, Roma 1996, 2 voll. (Collection dell'Ecole Française de Rome, 219).

⁷⁷ TABACCO, *Espansione*, cit., p. 57.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 79-80.

celeste del vescovato); e perciò Ildebrando procedette ad «installare» il monaco e prete Drogone, «investendolo per mezzo del pastorale»⁷⁹.

Siamo dunque di fronte, come direbbero gli studiosi tedeschi, alla fondazione di un tipo particolare di *Eigenkloster*⁸⁰, perché il potere di «ordinarvi» l'abate spettava in prima persona al vescovo; ed è interessante osservare che, in analogia con quanto facevano in quei decenni i fondatori laici, anche Ildebrando volle inserire la proibizione di ogni pratica simoniaca nella promozione dell'abate, indirizzandola ai propri successori nell'ufficio vescovile. L'analogia finisce però qui, perché Ildebrando, che non poteva evidentemente disporre la privazione della facoltà d'«ordinare» l'abate per i vescovi fiorentini che non avessero rispettato la proibizione, diede alla propria ampia clausola antisimoniaca una doppia intonazione, scritturistico-spirituale e canonistica: sottolineando da un lato la necessità che gli abati «entrassero (in ufficio) per la porta (di Cristo)» (con evidente riferimento alla parabola giovannea del Buon Pastore), e non tentassero «di comprare con iniquo denaro il dono dello Spirito» (come aveva fatto Simon Mago); e richiamando dall'altro, accanto agli «evangelica precepta», gli «antiqua decreta canonum», che i suoi successori avrebbero dovuto tenere egualmente presenti, perché in entrambi avrebbero potuto trovare le ragioni della «maledizione» che li avrebbe colpiti in caso di simonia⁸¹. Ben più che preoccuparsi del corretto funzionamento del monastero rispetto ai fini assegnatigli all'atto della fondazione, Ildebrando indicò insomma i doveri fondamentali sia dei vescovi sia degli abati (anch'essi responsabili nei confronti dei «subditi»).

Il carattere speciale di questo documento, formalmente una semplice *charta ordinationis et dotis*, nella quale l'estensore «inserì accanto a quelle consuete del documento notarile talune formule dal tono più spiccatamente solenne»⁸², è stato messo in rilievo dalla diplomatista che ne ha curato la più recente edizione critica; ma avrebbe dovuto attirare l'attenzione anche dei due studiosi del monachesimo toscano del secolo XI, i quali tendono forse a sottovalutare la portata d'iniziativa come questa fiorentina del 1018, o come quelle assunte dieci anni dopo dal vescovo fiesolano Iacopo il Bavaro.

Costui, si sa, nel febbraio del 1028 dispose di trasferire la propria sede vescovile dalla chiesa di S. Pietro (ove si trovava il corpo di san Romolo, divenuto da qualche tempo lo speciale Patrono della Chiesa fiesolana), ad un nuovo edificio sacro posto «intra urbem fesulanam»; ma nello stesso tempo decise di «fondare un monastero nel luogo dal quale aveva tolto l'onore e la cattedra del vescovato». Uomo anch'egli assai legato all'Impero (aveva ricevuto il vescovato di Fiesole da Enrico II), il «bavarese» Iacopo attribuì tale iniziativa al «consiglio e all'ordine» di papa Giovanni XIX e dell'imperatore Corrado II (che da quello era stato incoronato l'anno precedente insieme con la moglie Ghisla): lo si legge nella lunga *narratio* della *cartula* del 26 febbraio, conclusa dal ricordo dell'avvenuta ridedicazione della vecchia sede episcopale ai santi Bartolomeo e Stefano. Da questo punto, il documento del vescovo fiesolano si conforma pienamente a quello d'Ildebrando, dal quale riprende parola per parola - con l'ovvia eccezione dell'intitolazione e ubicazione della chiesa destinata «ad monasticum ordinem» - sia «la parte iniziale del contesto, incluse le varie motivazioni», sia «tutta la parte finale», compresa l'ampia clausola antisimoniaca⁸³. E vi è ancora di più: l'anno successivo, lo stesso Iacopo dettò l'atto di fondazione di un altro monastero, presso la

⁷⁹ L. MOSIICI, *Le carte del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, Firenze, Olschki, 1990 (Deputazione di Storia patria per la Toscana. Documenti di storia italiana, s. II, vol. IV), nr. 5, pp. 67-76.

⁸⁰ «I monasteri che l'episcopato e la nobiltà fondarono in così gran numero o beneficiarono riccamente in Toscana a partire dalla fine del secolo X secondo il modello del marchese Ugo, sono tipici *Eigenklöster*»: così GOEZ, *Reformpapsttum*, cit., p. 214.

⁸¹ «Abbates vero, qui sibi prescripto loco vicissim succedunt, ut per hostium intrent stabili lege confirmo, id est ut donum sancti Spiritus, quod cum gratia spirituali debent adquirere per iniquam non tempten pecuniam emere regulequa precepta in omnibus studeant observare et subditos eadem doceant facere. Quod si quis unquam hoc Dei donum presumperit vendere aut emere, omnium canonum excommunicationibus subiaceat et cum Simone mago perpetui penas tormenti sentiat. Quod si forsitan quis meorum subcessorum hanc meam sibi maledictionem non nocere contemdit, evangelica precepta animo revolvat canonumque antiqua decreta memorie tradat et se sine mea maledictione maledictum esse cognoscat»: MOSIICI, *Le carte*, cit., p. 74.

⁸² *Ivi*, pp. 68-70.

⁸³ UGHELLI, *Italia Sacra*, III, cit., col. 224-226. Cfr. le osservazioni di MOSIICI, *Le carte*, cit., p. 69.

chiesa di S. Godenzo (posta «prope pedes de Alpibus», in Val di Sieve), usando il medesimo formulario, e suggellandolo con le medesime disposizioni antisimoniache, affidate alla rettitudine dei propri successori⁸⁴.

Per ritornare a Firenze, va detto che il monastero fondato nel 1018 dal vescovo Ildebrando (e da costui nuovamente beneficato nel 1024) attirò il favore di tutti i presuli subentrati nella prima metà del secolo, ossia Lamberto, Attone e Gerardo (dal 1058 al 1061 Niccolò II), che riconfermarono a più riprese quanto disposto dal loro predecessore, aggiungendo sempre nuovi beni alla dotazione del cenobio. Nel suo atto di donazione del luglio 1028, il primo di costoro ribadì che S. Miniato spettava «ad ius sancti Iohannis», e inserì una clausola per disporre che, qualora l'abate o qualcuno dei monaci avessero agito per sottrarre il monastero o i suoi beni a tale dipendenza istituzionale contro la volontà del vescovo, questi avrebbe potuto assumerne il controllo, ed installarvi quindi un abate di fiducia, rifuggendo però dall'«eresia simoniaca»⁸⁵.

Dal 1038 troviamo alla guida del monastero l'abate Uberto, il cui governo si protrasse fin verso il 1072. Già dai primi anni, egli fu in grado d'ottenere sia un diploma di protezione dal re Enrico III (che lo emanò il 30 novembre 1043 a Ingelheim, «su intervento e richiesta» di due messi apostolici)⁸⁶, sia - qualche mese dopo - un privilegio d'analogo tenore dal papa Benedetto IX, che elargì la tutela apostolica ai beni concessi al monastero dai vescovi fiorentini Ildebrando, Lamberto e Attone o da altri benefattori, o acquisiti dallo stesso abate⁸⁷. Più tardi, nell'aprile del 1065, un privilegio indirizzato a Uberto da Alessandro II confermò nuovamente a S. Miniato le donazioni ricevute (con l'inserimento, nella lista di vescovi benefattori, del nome di Gerardo); e nel dicembre 1068 un ulteriore privilegio del medesimo pontefice accordò la protezione apostolica agli *hospitalia* del monastero⁸⁸. Di più ancora, l'operato di Uberto fu ricordato con onore, a cinque anni dalla sua morte, in una sentenza emanata nel 1077 per ordine di Gregorio VII, la quale ribadì la validità dell'accordo raggiunto a suo tempo dall'abate di S. Miniato con il preposto della canonica di S. Giovanni, circa la divisione a metà delle oblazioni provenienti dalle visite compiute periodicamente alla sede vescovile cittadina dal clero e dai fedeli delle pievi diocesane⁸⁹.

Questo «continuo appoggio» garantito al longevo abate di S. Miniato dalle più alte autorità politiche ed ecclesiastiche ha attirato l'attenzione di Ovidio Capitani, il quale ha posto il problema del contrasto fra una siffatta «serie impressionante di testimonianze (...) a favore di una persona che appare attivissima e abile» nell'attirarsi l'apprezzamento di papi pur così diversi fra loro, e il modo in cui Uberto è raffigurato nelle agiografie di Giovanni Gualberto, nelle quali - come è noto - la sua promozione all'abbaziate, ottenuta «per denaro» dal vescovo Attone, «è la causa prima e unica»⁹⁰ del traumatico allontanamento di Giovanni dal monastero di S. Miniato, seguito dalla proclamazione pubblica, sulla piazza del Mercato, «che il presule e l'abate erano simoniaci»⁹¹.

6. Come abbiamo visto, tanto Miccoli quanto Goez assegnano alla vicenda di Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa e «padre» del monachesimo che da quel cenobio conquistò Firenze e si diffuse poi in tutta la regione, una vera e propria funzione discriminante, alla luce della quale le iniziative precedenti di promozione della vita cenobitica - e massimamente quelle assunte dai vescovi - appaiono limitate o gravemente compromesse dai vizi che proprio i Vallombrosani avrebbero clamorosamente denunciato. In questo modo, essi accettano senza problemi tutto ciò che è scritto nelle agiografie di Giovanni Gualberto.

Riguardo alla vicenda dell'ingresso e del distacco dal cenobio fondato dal vescovo Ildebrando si può intanto osservare, con Capitani, che «è un fatto che la stessa scelta di S. Miniato, da parte di

⁸⁴ UGHELLI, *Italia Sacra*, III, cit., col. 227-229.

⁸⁵ MOSIICI, *Le carte*, cit., nr. 9, pp. 91-98.

⁸⁶ *Ivi*, nr. 19, pp. 133-135.

⁸⁷ *Ivi*, nr. 20, pp. 135-138.

⁸⁸ *Ivi*, nr. 28 e 32.

⁸⁹ *Ivi*, nr. 38, pp. 181-183.

⁹⁰ CAPITANI, *Imperatori e monasteri*, cit., p. 447.

⁹¹ Cfr. *supra*, n. 13.

chi voleva abbracciare la vita monastica, nell'ambito della diocesi di Firenze, è chiaro indizio della fama del monastero»⁹². E si può aggiungere che, nella struttura della Vita più antica (quella di Andrea di Strumi), la descrizione dell'allontanamento di Giovanni dal cenobio in cui era vissuto «in omni hoberdientia et sancta conversatione»⁹³ fino alla morte dell'abate che l'aveva accolto, ha una doppia funzione: da una parte, serve a giustificare la scelta successiva e 'definitiva' di «fermarsi» a Vallombrosa, compiuta dal santo dopo aver scartato «vari altri monasteri» innominati, e dopo aver assaggiato brevemente la vita eremitica di Camaldoli; dall'altra, essa vale ad anticipare il tema della lotta antisimoniaca, che tornerà prepotentemente in primo piano con il racconto della contestazione contro il vescovo Pietro Mezzabarba.

L'autore della «Vita anonima» colloca l'inizio della ribellione monastica contro il clero simoniacco (e concubinario) in un'epoca ancora anteriore - addirittura antecedente all'ingresso di Giovanni in S. Miniato - e ne attribuisce il merito all'abate di Settimo Guarino, protagonista della famosa invettiva contro la «moglie» del vescovo Ildebrando⁹⁴.

A differenza di R. Davidsohn, che per primo pubblicò il testo dell'Anonimo, non ci sentiremmo però di mettere senz'altro nel cerniere quest'episodio (come pure altri inseriti dal compilatore), come se si trattasse di una porzione ulteriore di 'verità', da aggiungere al racconto di Andrea di Strumi⁹⁵: sia perché l'Anonimo scrisse piuttosto tardi (verso il terzo decennio del secolo XII), sia - soprattutto - perché troppo evidente è in lui la volontà di piegare l'agiografia di Giovanni Gualberto all'esigenza di esaltare il cenobio di S. Salvatore a Settimo, accreditando innanzitutto l'idea che esso, grazie all'azione 'pionieristica' di Guarino, avesse ottenuto già fra il secondo e il terzo decennio del secolo XI un privilegio papale d'esenzione dal vescovato fiorentino. Ciò, come abbiamo visto, è oltremodo improbabile alla luce della documentazione; ma a mettere in guardia circa l'attendibilità delle notizie fornite al riguardo dall'Anonimo sono - a nostro avviso - i termini stessi in cui egli presenta lo scontro fra Guarino e Ildebrando, facendo del primo il campione di una *Septimensis Ecclesia* istituzionalmente comparabile con la *Florentina Ecclesia* presieduta dal secondo, e in grado di battersi alla pari con essa, fino ad ottenere dal papa di esserne completamente svincolata (senza peraltro dipendere da «alcun'altra Chiesa» vescovile, salvo «quella Romana»)⁹⁶: un quadro d'esenzione totale, descritto con un orgoglio di tipo 'cluniacense'.

Altrove, l'Anonimo sembra davvero offrire preziose e verosimili integrazioni al racconto di Andrea di Strumi. Fin troppo noto è l'aneddoto della trappola tesa dai Fiorentini al padre del vescovo Pietro Mezzabarba, venuto da Pavia «per visitare il figlio», e indotto a confessare di aver pagato a caro prezzo la dignità vescovile conferita a costui da Enrico IV⁹⁷. Alla scenetta, tratteggiata con stile che diremmo 'macchiettistico', è assegnata una funzione importantissima, giacché l'Anonimo la introduce dicendo che essa offrì «l'occasione» per iniziare la contestazione contro il vescovo simoniacco⁹⁸, e alla fine osserva che fu proprio «tale testimonianza» (sentita con le proprie orecchie: «his auditis») a dare ai Fiorentini la «certezza» della colpevolezza del vescovo⁹⁹.

Nella Vita di Andrea di Strumi si dice soltanto che l'acquisizione simoniaca del vescovato, compiuta da Pietro «in segreto» (*clam*), «non restò nascosta al padre Giovanni (Gualberto) e ai suoi confratelli», i quali perciò «scelsero di perdere la vita mortale, piuttosto che tenere celata la

⁹² CAPITANI, *Imperatori e monasteri*, cit., p. 447, n. 36.

⁹³ *Vitae sancti Iohannis*, cit., p. 1081, rr. 21-23.

⁹⁴ «'Tu maledicta Zezabel, tanti conscia reatus'» etc.: *ivi*, p. 1105, rr. 29-39.

⁹⁵ Cfr. R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1977, I, pp. 22-23.

⁹⁶ «Hinc factum est dissidium inter Florentinam et Septimensem Ecclesiam, confugitque Septimensis abbas ad arcem Romani pontificis et sub tutela beati Petri receptus hoc est consecutus, ut Septimensis Ecclesia neque Florentinae neque ulli Ecclesiae ulterius subiaceret nisi Romanae»: *Vitae sancti Iohannis*, cit., p. 1105, rr. 39-42.

⁹⁷ «'Per sanctum Syrum, sic tria milia libras potestis bene scire me propter hunc episcopatum acquirendum dedisse, sicut unum valetis credere nummum'»: *ivi*, p. 1106, rr. 33-38.

⁹⁸ «Exinde cepit patefieri et multis contentionibus discuti error symoniacorum, primum a Florentino incipiendo episcopo. Cuius rei talis primum fuit occasio. Contigit, ut quidam nobilis vir nomine Teuzo Mediabarba, pater videlicet Florentini episcopi, veniret de Papia Florentiam causa visitandi filium» etc.: *ivi*, rr. 28-31.

⁹⁹ «His auditis certi redditi tali testimonio ceperunt haec ubique pandere verba»: *ivi*, r. 39.

verità»¹⁰⁰. Una «verità» implicita e nota soltanto ai Vallombrosani, che essi annunciarono «pubblicamente», al fine di farla riconoscere come tale a tutti; e per arrivare a convincere papa Alessandro II, essi non esitarono a ricorrere all'ordalia, il cui esito rappresenta appunto, in Andrea, la 'prova' definitiva e inconfutabile che la gravissima accusa lanciata dai monaci era veritiera.

Che si trattasse di una semplice accusa, suscettibile di essere presentata e verificata nella sede giudiziaria competente (la sinodo annualmente convocata dalla Sede Apostolica), ma non tale da giustificare un'anticipata presunzione di colpevolezza, fu sostenuto con forza da Pier Damiani nella lettera indirizzata all'inizio del 1067 «ai cittadini fiorentini» e «ai confratelli monaci» che operavano in città. Le parole scelte con la solita accuratezza dal cardinale-vescovo di Ostia per descrivere la situazione non lasciano dubbi circa l'opinione che se n'era fatta: «vi è un'aperta controversia intorno al vostro vescovo, che alcuni di voi ritengono (*opinantur*) essersi insinuato (nel vescovato) in modo venale, mentre altri assicurano (*confirmant*) con la libertà di un animo saldo che egli vi è entrato gratis e passando per la porta (di Cristo). Gli uni, contestando, fanno valere quella che è la loro opinione con turbolenti insulti; gli altri, controbattendo, per quanto dichiarano di sapere respingono l'accusa che viene mossa»¹⁰¹. Anche se, prudentemente, Pier Damiani afferma di non voler intervenire nello scontro, aggiunge subito di non poter «ascrivere un così feroce delitto a una persona prima che esso sia provato secondo una procedura canonica»¹⁰².

Pier Damiani, come è noto, è menzionato nella Vita anonima di Giovanni Gualberto, e precisamente nel resoconto - assai più ampio e particolareggiato che nell'agiografia di Andrea di Strumi - della sinodo romana dell'aprile 1067, durante la quale egli avrebbe lanciato un'invettiva contro i Vallombrosani venuti a denunciare la simonia del vescovo, paragonandoli alle locuste devastatrici del libro dell'Esodo¹⁰³. Questa stessa immagine compare in effetti verso la fine della lettera damianea testé citata, al culmine di un lungo e duro attacco contro il comportamento dei monaci fiorentini, che avevano diffuso fra i fedeli l'idea che un vescovo simoniaco come Pietro non poteva «consacrare il crisma, né consacrare una chiesa, né conferire gli ordini chiericali, e neppure celebrare la messa», ed erano arrivati a costringere i fedeli di tre pievi a far battezzare i propri figli senza l'unzione con il crisma¹⁰⁴.

Orbene, come la descrizione della sinodo romana fatta dall'Anonimo - con l'inserzione di un'altra delle sapide 'scenette' che caratterizzano questo testo¹⁰⁵ - può essere considerata una risposta a posteriori alle dure critiche lanciate a suo tempo da Pier Damiani, così la «confessione» del padre di Pietro Mezzabarba sembra voler rispondere nel modo più plateale allo scetticismo manifestato dall'Avellanita circa la reale colpevolezza del vescovo fiorentino, e condiviso pressoché fino all'ultimo dallo stesso papa Alessandro II.

Lo studio puntuale della vicenda fiorentina culminata nel 1068 con la prova del fuoco e la deposizione di Pietro Mezzabarba esula ovviamente dal compito di questa già lunga relazione. Un contributo fine ed equilibrato alla comprensione di quegli avvenimenti è stato offerto qualche anno fa da Nicolangelo D'Acunto, il quale - fra l'altro - si è chiesto se, pur in presenza di una documentazione ridottissima, sia possibile individuare qualche «aspetto dell'azione pastorale» di questo presule¹⁰⁶. Fra i pochissimi atti che conosciamo di lui, vi è per l'appunto la fondazione di un

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 1094, rr. 39-41.

¹⁰¹ «Est plane super episcopo vestro questio, quem videlicet nonnulli vestrum opinantur venaliter irrepsisse, nonnulli vero gratis et per ostium introisse constantis animi libertate confirmant. Illi turbulentis iurgando convitiis quod opinantur allegant, isti quod se scire fatentur, crimen iniectionis refellendo propulsant»: *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, in *MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, IV/3, Munchen 1989, nr. 146, pp. 531-542: 534.

¹⁰² *Ivi*.

¹⁰³ *Vitae sancti Iohannis*, cit., pp. 1106 (rr. 45-49) e 1107.

¹⁰⁴ *Die Briefe*, cit., pp. 542, r.4-5 («Huiusmodi quippe genus hominum ranis sive locustis merito comparatur ») e 535.

¹⁰⁵ E' il dialogo fra Rinaldo vescovo di Como e l'abate Rodolfo di Moscheta: *Vitae sancti Iohannis*, cit., p. 1107, rr. 4-12.

¹⁰⁶ N. D'ACUNTO, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, «Aevum», LXVI (1993), pp. 279-312; «aspetti dell'azione pastorale di Pietro Mezzabarba» è appunto il titolo del § 2.

monastero femminile presso l'antica chiesa suburbana di S. Pier Maggiore, compiuta nel 1067 e rapidamente ratificata da Alessandro II¹⁰⁷. Sarebbe assai interessante poter appurare, se il diritto di ospitare il vescovo fiorentino al momento del suo primo ingresso in città, del quale il monastero di S. Pier Maggiore appare insignito nel secondo Duecento (l'epoca della più antica testimonianza del rituale seguito in tale occasione)¹⁰⁸, possa esser fatto risalire all'iniziativa di Pietro Mezzabarba. Ma più importante ancora, per valutare l'intera vicenda, sarebbe cercare di capire in quali precise circostanze costui avesse ottenuto la sede vescovile fiorentina, nella quale - è opportuno ricordarlo ancora una volta - egli succedette al *papa qui et episcopus*¹⁰⁹ Niccolò II (pur se la prima attestazione documentaria è solo del gennaio 1065, tre anni e mezzo dopo la morte di costui). Già sulla scorta di quanto abbiamo letto poco sopra nella lettera di Pier Damiani - oltre che, ovviamente, in base all'atteggiamento favorevole mantenuto a lungo nei suoi confronti dallo stesso Alessandro II -, è da escludere che il Mezzabarba fosse stato eletto vescovo durante la dieta di Basilea del 28 ottobre 1061, o comunque per intervento di Cadalo/Onorio II. Ma anche se - come noi riteniamo - egli fu regolarmente consacrato dal papa di Roma, la sua designazione avvenne sicuramente nel complicato contesto dello scisma, nel quale il marchese di Tuscia Goffredo il Barbutto (insieme con la moglie Beatrice) giocò un ruolo di primo piano, specialmente dopo che la tutela del re minorenne Enrico IV fu assunta da Annone, arcivescovo di Colonia. Vi sarebbe anzi qualche ragione per pensare, che l'accusa di simonia nei confronti del Mezzabarba, lanciata a Firenze dai Vallombrosani, ma sostenuta a Roma dall'arcidiacono Ildebrando (come affermato esplicitamente dalle agiografie di Giovanni Gualberto, che su questo punto possono considerarsi attendibili), si riferisse proprio al fatto che Pietro avesse ottenuto il vescovato grazie all'interessamento di quei personaggi. Annone e Goffredo furono i principali promotori della sinodo svoltasi a Mantova per la Pentecoste del 1064 sotto gli auspici di Beatrice, che segnò di fatto la chiusura dello scisma, ma in un modo che per un uomo dalle idee d'Ildebrando appariva inaccettabile, giacché la legittimità dell'elezione romana di Alessandro II fu fatta dipendere dal riconoscimento della corte regia tedesca, rappresentata a Mantova proprio dall'arcivescovo di Colonia.

Ma di ciò ci proponiamo di trattare distesamente in altra sede. Ci rammarichiamo altresì di non aver potuto proseguire il discorso al di là del 'fatidico' anno 1068. D'altronde, se le vicende iniziali del monachesimo vallombrosano ci sono parse esigere ulteriori riflessioni da parte della storiografia, l'espansione successiva della congregazione, e l'avvio della parallela espansione del monachesimo camaldolese, sono l'oggetto di lavori anche assai recenti¹¹⁰, che costituiscono un ottimo punto di riferimento per chiunque vorrà approfondire la ricerca nel modo più fruttuoso: luogo per luogo, monastero per monastero.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 292-293.

¹⁰⁸ Cfr. G. DAMERON, *Conflitto rituale e ceto dirigente fiorentino alla fine del Duecento: l'ingresso solenne del vescovo Jacopo Rainucci nel 1286*, in «Ricerche storiche», 20 (1990), pp. 263-286.

¹⁰⁹ L'espressione è stata coniata da W. GOEZ, *Papa qui et episcopus. Zum Selbstverständnis des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert*, «Archivum historiae pontificiae», 8 (1970), pp. 27-59.

¹¹⁰ Pensiamo al volume collettivo in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, cit., e all'utile lavoro di VEDOVATO, *Camaldoli*.